

Vers des terres neuves / Mgr Joseph Merhej. — Extrait
de : Annales de philosophie et des sciences humaines.
— N° 21, t. 2 (2005), pp. 351-382.

Titre de couverture : Annales de philosophie et des
sciences humaines

I. valeurs sociales. II. Dieu — Existence. III.
Spiritualité. IV. Dialogue oecuménique.

PER L1044 / FP195612P

VERS DES TERRES NEUVES

MGR JOSEPH MERHEJ

Recteur de l'Université La Sagesse - Beyrouth

I. PENSER DIEU

1. DIEU, L'HOMME, LA VIE

Tout être humain tente de donner sens à son existence. Vivre dans le non-sens conduit à la folie. La crise de notre époque actuelle, dit-on, est une crise de nos valeurs. Quand plus rien ne semble avoir de sens, c'est que nos valeurs sont à la dérive et ont cessé de faire un idéal commun. Nous reconnaissons collectivement ces valeurs qui méritent notre respect (la grandeur, l'honnêteté, la droiture, la véracité, le courage, le sens de la responsabilité); on peut dans cette catégorie ajouter les valeurs morales qui ont une dimension politique forte (la liberté, l'égalité, la fraternité, la solidarité, la suprématie du droit etc.).

La perte des valeurs est donc la perte du sens ? Est-ce à dire que la vie n'a pas de sens par elle-même ? Les valeurs que l'on donne à la vie n'ont-elles aucun rapport avec elle ? Ou encore, n'est-ce pas parce qu'elles finissent par ne plus avoir de rapport avec la vie que les valeurs entrent en crise ?

Nous suffit-il d'exister pour *savoir* ce que signifie exister ? Dans les termes de l'existentialisme sartrien, *l'existence précède l'essence...sans raison !!C'est L'absurde. Si je ne projetais pas un sens sur les choses, je serais laissé au niveau*

du sentiment de jaillissement immédiat, je serais dans le non-sens ; or de ce non-sens ne peut venir qu'un dégoût, une nausée. Telle est la quintessence de ce que l'on appelle le nihilisme. Le choix du néant contre l'être.

Un système de valeur est l'expression de ce que nous sommes et de notre rapport intime avec la Vie. Ainsi, pour Michel Henry, le vrai nom de la crise des valeurs qui traverse notre civilisation s'appelle *la maladie de la vie*. Et quand la maladie de la vie attaque une civilisation, un système de culture, celle-ci s'oriente vers *La Barbarie*.

La crise des valeurs est une crise de la *représentation* des valeurs dans sa relation intime avec la Vie. Elle nous confronte avec la situation indépassable dans laquelle la Vie découvre que sa propre justification n'est qu'elle-même et ne dépend d'aucune représentation.

La valeur implique ici une pureté d'intention, une générosité, un don de soi qui se situe à l'opposé de la valeur économique. Toutes les valeurs postmodernes s'organisent autour d'une valeur matrice, celle de la consommation. Un médecin qui sert le bien-être des hommes, est de ce fait moins « honoré », ce qui veut dire « rémunéré », qu'une vedette de sport ou du show business. La grande majorité des adultes dans notre société n'ont pas lu un bon livre depuis des années, mais par contre, ils peuvent vous réciter par cœur le programme télé pour toute la semaine.

Quant aux valeurs religieuses qui se rattachent aux valeurs morales, elles se différencient de ces dernières en ce qu'elles s'appuient sur une autorité incontestable. Celle du texte sacré, celle de Dieu.

Le mot Dieu est un mot dont la charge émotionnelle est puissante. Il condense les rivalités et les divisions des religions qui en revendiquent une révélation exclusive.

Cependant, dans notre monde postmoderne où l'indifférence à l'égard de la religion est un état de fait, il reste que les mythes culturels qui lui sont rattachés continuent d'alimenter des croyances qui, elles, ont une redoutable efficacité. On ne peut donc pas échapper à l'interrogation sur l'idée de Dieu. La question de Dieu concerne même l'incroyant qui se détourne de la religion car le monde en tant que tel reste gouverné par des principes tirés de la religion. Peut-il y avoir une représentation rationnelle de Dieu ? Les religions ont-elles le monopole de la réflexion sur Dieu ?

1.1 Dieu des religions

A ses débuts l'humanité ne pouvait conceptualiser directement l'idée de Dieu ; surtout pas de manière rationnelle. La religion primitive ne dépend pas de

la révélation. Il y a cependant un lien entre l'appréhension archaïque de Dieu et sa mise en forme régulière sous la forme des religions.

Les hommes ne comprenaient pas les aspects de la vie qui les entouraient. Ils savaient par contre qu'il y avait de la Vie et qu'ils en faisaient partie (L'Animisme). Ils ne savaient pas le pourquoi des phénomènes de La Nature. Dans une existence harassante où la survie était si difficile, il était naturel de chercher une protection. L'homme primitif luttait pour vivre, comme l'homme postmoderne lutte pour obtenir un bon niveau de vie.

Le fait de voir se succéder les cycles de la Nature a dû porter spontanément les hommes à la déifier; les hommes imaginèrent donc sans difficulté un dieu de la pluie, un dieu du soleil, un dieu de l'océan, un dieu du feu, etc. Les hommes pensèrent qu'il fallait influencer sur les humeurs des dieux et leur plaire pour qu'ils deviennent favorables. Ainsi devaient naître toutes sortes de rituels pour invoquer l'esprit des dieux (coutumes païennes).

Le besoin de donner un sens aux phénomènes prodigieux de la Nature donna son élan à la formation des mythes culturels. La transmission des mythes sous la forme de récits, de génération en génération, avec la force de la coutume, transforma les mythes en croyances. Les croyances devenaient ainsi des vérités premières. Lorsque le mythe se mue en croyance, lorsque la croyance s'installe, elle devient dans la conscience collective une Vérité. Dans la mutation du récit des origines en vérité, s'effectue alors le passage du mythe vers la religion organisée.

Ce qu'enseigne le polythéisme, c'est une représentation des puissances de la Nature, qui maintient simultanément qu'il y a aussi un Absolu sous-jacent, une unité sous la diversité. La représentation de Dieu sous la forme d'un Créateur que l'on trouve dans les religions sémitiques est très différente. Elle ne peut pas être soutenue par une métaphysique de la Nature.

Le concept de Créateur suppose nécessairement pour être défendu une Révélation, un Livre pour figurer Dieu sous une forme personnelle, la Révélation étant la Parole de Dieu adressée aux hommes. Or il n'y a pas une, mais *des* révélations. Il y a la Bible, les Evangiles, le Coran, le Livre des Mormons etc. On en est à la *théologie révélée*, qui interprète à partir de la Révélation le mystère de la nature de Dieu et les mystères de la foi. La Passion du Christ, la virginité de Marie, les miracles, constituent un défi que la raison ne peut relever et il est dès lors possible de penser que devant la foi, la raison ne peut que s'incliner. Saint Thomas a ainsi pu dire en ce sens que *la philosophie doit être la servante de la religion*.

Nous disons bien interprète, car les textes sacrés ne sauraient être lus de manière littérale. La lecture au premier degré ferait apparaître trop d'invéraisemblances, de propositions incompréhensibles, voire choquantes dans le contexte de notre mode de vie actuel. Les textes religieux ont été adressés à un peuple d'une époque donnée, ils ont été écrits dans un contexte historique précis, dans le langage que les hommes d'autrefois pouvaient entendre. Pour maintenir l'idée qu'il y a malgré tout en eux une valeur absolue et non relative, il faut se livrer à une interprétation qui les remette dans le contexte actuel. Par principe, la religion suppose que l'on ne peut pas écouter directement la Parole de Dieu, mais seulement suivre l'interprétation des médiateurs de la foi, un à propos de la parole de Dieu. Le cas échéant, on verse dans le fondamentalisme ou le littéralisme.

Le problème, c'est bien qu'il y a toujours de fait un conflit des interprétations. Aussi faut-il décider de l'interprétation qui fait Autorité (l'infaillibilité pontificale, l'ouléma).

La doctrine de l'infaillibilité distribue donc tout dialogue en : avoir raison/avoir tort. Elle fonde par avance le désaccord et le conflit.

Dans la relation primitive de l'homme avec une puissance supérieure, l'émotion du sacré avait la forme de la crainte. Au lieu qu'il y ait aujourd'hui toute une galerie de dieux à apaiser, il y a seulement un Dieu à calmer. Pour être satisfait, Dieu veut que sa Volonté soit faite. Mais comment deviner sa volonté ? Elle est insondable. Et puis, si Dieu est le Tout-Puissant, comment serait-il possible que sa volonté ne soit pas faite ? Si Dieu est vraiment Dieu ? Le mythe biblique d'*Adam et Eve* est une remarquable illustration de ce point. Par la chute dans le péché originel, La Sanction divine devait tomber, marquant la malédiction de la Faute, la déchirure de la Chute, la séparation radicale entre l'homme et Dieu et devait s'ensuivre la condamnation à ce tombereau de misères qu'est l'existence humaine avec ses préjugés (Satan, Paradis, Enfer, Apocalypse, Jugement dernier). Tous les désastres qui apparaissent sur la planète peuvent être interprétés comme des punitions envoyées par Dieu. Les théologiens l'ont fait autrefois avec le tremblement de terre de Lisbonne, comme ils l'ont encore fait avec l'épidémie du sida, et ils ont récidivé avec le récent tsunami. L'apocalypse est, pour certains croyants, imminent.

Le Péché originel, aucun acte ne peut l'effacer, même avec un repentir sincère. La grâce de Dieu seule le peut, mais attention, elle ne peut être obtenue que si l'homme vient vers Dieu par le bon chemin, en professant la bonne religion. Les préjugés moraux ont donc une justification théologique. C'est Dieu qui a commencé par pré-juger l'homme, c'est lui qui a mis la première tache

d'imperfection sur l'âme et il est donc aisé de l'imiter, de préjuger à notre tour de tout homme, avant même qu'il puisse faire ses preuves.

Tout cela n'est que discours de la peur, discours moralisant fondé sur la différence des religions. Cela n'a même aucun rapport avec le but de la religion comme chemin vers Dieu et comme lien. Ce n'est qu'une représentation de fidèle se disant en chemin vers Dieu et accomplissant ce qu'il pense être une ascèse nécessaire pour l'atteindre. Dans les mots de Ma Ananda Moyi : *Celui qui s'engage dans une sadhana doit se concentrer dans une seule direction. Sur le chemin, les différences existent effectivement. Mais comment peut-il y avoir une différence dans le But*

Pour penser Dieu, pour penser le monde comme pour se penser soi-même en lien avec l'autre, l'être humain se fait des représentations: images de Dieu, du monde, de soi, de l'autre; celles-ci variant selon les époques, les cultures, l'avancée de la science, l'expérience personnelle, les relations à autrui, mais on ne peut se passer d'images. Le danger vient de l'absolutisation d'une de ces images. Cela revient à mettre l'image de Dieu à la place de Dieu lui-même, ce qui est le processus même de l'idôlatrie. C'est figer le monde dans un état passé, c'est empêcher l'évolution de l'identité. C'est confondre l'image avec la réalité.

Bref, quand elle a perdu toute dimension spirituelle, quand la vie humaine n'a plus d'autre valeur que matérielle, toute évaluation passe par des considérations économiques. Le bonheur devient une valeur économique. Pour tous les paumés du système, pour ceux qui ne peuvent pas accéder à la jouissance matérielle, que reste-t-il ? Y a-t-il une autre issue que la marginalité ? L'évasion nihiliste dans la contre-culture ? La dérision systématique ? Le sabotage et la casse ? La toxicomanie et la délinquance ? Que faut-il faire quand la vie n'a plus de sens que celle d'une survie sans espoir et sans lendemain ? Se laisser gagner par *la Nausée* et entraîner quelqu'un d'autre dans sa chute ? Le vide spirituel ambiant est aspirant, déprimant et désespérant. D'autant plus qu'économiquement, il est dans l'intérêt des multinationales qu'il perdure, car il rapporte. Quand on est déboussolé, on consomme n'importe quoi. Pour compenser. On est prêt à trouver une valeur absolue à n'importe quel gadget, n'importe quel leurre bombardé dans une campagne de publicité. Moins la vie a de sens, plus on consomme. On ne sait plus quoi ni pourquoi, mais la pulsion de toute manière est réactivée par le milieu en permanence et il n'est pas possible d'y échapper.

Il n'y a pas à s'étonner en conséquence de la résurgence permanente de la violence dans un monde où les valeurs spirituelles ont été perdues, car elle ne fait que manifester la frustration dans laquelle la vie se trouve maintenue. Nous sommes dans un monde où la colère et la rage n'attendent qu'une délivrance. Ce

n'est pas une violence idéologique ou guerrière mais une clameur de souffrance et d'impuissance. Ce que, dans son for intérieur, la vie cherche, c'est d'être pleinement vécue dans ses multiples potentialités phénoménologiques. Ce que la vie veut se donner, c'est l'épanouissement entier de son propre pouvoir ; ce vers quoi elle tend, c'est toujours une création consciente d'elle-même. C'est précisément le rôle des valeurs spirituelles que de libérer la création de soi par soi. C'est seulement dans les valeurs spirituelles que la relation consciente s'établit entre le soi et la vie.

Jamais les hommes n'ont eu autant de choses en commun, autant de connaissances communes, d'images, de paroles. Mais au lieu de les rapprocher, les uns et les autres affirment davantage leurs différences. La mondialisation accélérée provoque, en réaction, un renforcement du besoin d'identité et, en raison de l'angoisse existentielle qui accompagne des changements aussi brusques, un renforcement du besoin de spiritualité. Or seule l'appartenance religieuse apporte, ou du moins cherche-t-elle une réponse à ces deux besoins, une tentative de synthèse entre le besoin d'identité et l'exigence d'universalité.

Effectuons le saut de la *croyance*, qui est, comme l'explique Pascal, une sorte de pari sur Dieu, pari où nous aurions tout à gagner, la vie éternelle, et peu à perdre, notre misérable existence limitée. Il est donc présupposé que les vérités de la foi ne comportent pas d'évidence, voire sont incompréhensibles au regard de la raison.

La *conversion religieuse* est donc un acte qui ne repose pas sur une décision de la raison, c'est une adhésion émotionnelle, l'acte de foi dans le Sauveur (Jésus, Mahomet), et sa Doctrine (L'Evangile, le Coran). Et pourtant, Pascal dit aussi dans *Les Pensées* que *les vérités de la foi sont au-dessus de la raison et non pas contre*. Le converti rompt avec le *païen* qu'il a été, avec le désordre moral du *vieil homme* et trouve la joie de se sentir membre d'une communauté de fidèles, de ceux qui sont auprès de Dieu, il se sent *un homme nouveau*, un homme régénéré par la foi. La conversion le délivre des interrogations les plus difficiles sur l'Origine de l'existence, car la Doctrine est là pour indiquer les réponses de Dieu aux hommes. Il est délivré de l'incertitude qui accompagne la raison, car la révélation répond à ses interrogations. Il est délivré des incertitudes morales, car il a moyen de déterminer ce qui est *Bien* et ce qui est *Mal* en suivant les interdits et les préceptes de la religion. Le savoir est enfermé dans les limites rationnelles que l'homme lui donne, ce qui fait que la religion conserve sa place pour évoquer ce qui figure au-delà de ces limites. La science n'est pas une morale, ni une religion. Elle n'est pas non plus une philosophie. Comme le savoir ne répond à aucune des questions fondamentales de l'existence, comme il est humain de se poser ces questions, il est possible d'assigner à la religion la

tâche de se prononcer là où le savoir nous fait défaut : de substituer au *savoir* la *croyance* comme le dit Kant. La religion vient apporter, dans la croyance, des réponses aux questions que se posent les hommes sur le sens de l'existence. Elle peut se substituer aisément à une métaphysique. Il est de toute manière douteux que la morale ait besoin de la caution de la religion.

Dès la première page de *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant l'admet : *La morale, qui est fondée sur le concept de l'homme, en tant qu'être libre s'obligeant pour cela même, par sa raison à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent, supérieur à lui pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi... elle n'a aucunement besoin de la religion.*

Mais d'un autre côté, la morale appelle dans sa *finalité* la constitution d'un monde meilleur, elle suppose une représentation du souverain Bien et doit bien se faire quelque idée du Souverain de l'univers. La morale, dans ses ultimes justifications, annexe les visées qui sont celles de la religion. La seule position que la raison puisse tenir pour rendre justice à l'esprit religieux, c'est de reconnaître qu'il y a au-dessus d'elle un *supra-rationnel* que le mental discursif ne parvient qu'avec difficulté à saisir, comme il y a en dessous d'elle un *infra-rationnel* qu'elle se doit aussi de reconnaître. L'évolution spirituelle de l'homme part d'une condition *infra-rationnelle* où l'âme est encore dominée par son être instinctif. Elle conquiert son autonomie sous le règne de la raison, mais son accomplissement intégral ne peut venir que dans une ouverture au domaine du *supra-rationnel*. *Le secret ultime de notre évolution est la découverte spirituelle de l'âme et son accomplissement intégral et progressif le plus large et le plus vaste possible par le pouvoir de l'esprit. En effet, il est rationnel d'admettre que « la vie de la raison et de la volonté intelligente se situent entre ces deux pouvoirs, supérieur et inférieur.*

Nous devons démontrer que foi et raison ne sont pas inconciliables, mais qu'au contraire « la foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité (Message de Jean-Paul II aux étudiants des universités-VIIIe Forum -2004).

La foi consacre l'incertitude et lui offre le *salut*. C'est aussi pourquoi le croyant ne peut pas vraiment accepter une autre révélation que la sienne, ce serait remettre sa foi en cause. C'est une position soutenue fréquemment par les religieux eux-mêmes : par nature, l'homme de la croyance est intolérant, ou plus exactement : la tolérance est une valeur de la raison, non de la religion. Ainsi, quand Jean Paul II avait proposé, de manière très raisonnable, une réunion de prière des représentants de plusieurs religions, des voix de croyants se sont

élevées contre ce qui était jugé comme une aberration. On entendait à cette époque des discours de ce genre : « C'est une honte pour l'Eglise. Comment le Pape peut-il oser faire une chose pareille, on nous a enseigné qu'il n'y a ait qu'une seule religion catholique et universelle ».

L'homme religieux de ce type, c'est à dire le croyant se trouve confronté avec la difficile nécessité de concilier la foi et la raison. C'est toute la souffrance de la conscience religieuse, celle de l'homme de foi qui s'efforce vers la vertu que la religion lui propose, mais se trouve en but avec les faiblesses de la nature humaine, tandis que sa raison ne peut lui indiquer le chemin que lui montre sa religion.

Même si on a longtemps pensé que la science allait chasser la fonction religieuse, c'était une erreur comme le souligne l'astrophysicien Hubert REEVES. Erreur tout simplement parceque science et religion n'abordent pas les mêmes questions.

La science décrit les phénomènes, les mécanismes, les principes auxquels nous sommes soumis, en un mot le « comment » de notre existence. Notre soif de signification et d'espérance n'est pas prise en compte par la science car on ne sait pas l'introduire dans les équations.

La foi, de son côté, s'intéresse aux questions existentielles concernant le sens de notre vie ici-bas et dans l'au-delà, l'existence de Dieu, notre relation avec lui, en un mot le « pourquoi » de notre existence (Pierre Karli, Académie des Sciences).

2. DIEU DES PHILOSOPHES

La religion dit que l'homme est à l'image de Dieu, mais ce que nous voyons d'abord, c'est que le Dieu des religions est le plus souvent fait à l'image de l'homme.

C'est une constante dans l'histoire de la philosophie de produire une critique des erreurs de l'anthropomorphisme. Toutes les grandes philosophies ont tenté de désigner Dieu dans les limites de ce que la raison est capable d'en dire.

Dans *La République*, Platon emploie des termes précis, presque pudiques, pour désigner Dieu: *la Cause première de toute existence et de toute connaissance, le Bien suprême*. Aristote de même qualifie Dieu de *Premier Moteur, immobile de toutes choses, cela qui meut toutes choses sans se mouvoir*. Plotin va pour que la pensée reste en retrait devant ce qu'il nomme *l'Un*.

On peut noter dans L'Éthique de Spinoza la présence des termes constamment employés dans la tradition métaphysique en référence à Dieu :

Absolu, Cause de soi, Essence, Être, Substance, Infini, Éternité. Il précise que l'homme, de par les limites de sa raison, ne connaît que deux des attributs de Dieu : *la pensée et l'étendue*. Contre Descartes, Spinoza maintient qu'il ne saurait y avoir plusieurs substances. Spinoza rejette un Dieu personnel et transcendant le monde; il identifie Dieu à la Nature, achevant ainsi la philosophie stoïcienne, et considère que le salut de l'homme consiste à se saisir clairement dans sa relation à cette Nature divine.

Devant la question de la nature de Dieu, il est même indispensable que le croyant puisse *reconnaître qu'il y a des aspects de Dieu et de la Vie qui nous échappent, et dont la compréhension changerait tout*. Dans une de ses Conférences, *Le Cardinal Ratzinger* présentait l'argumentation suivante : *Tout ce qui est nature n'est pas Dieu. Dieu est Dieu par nature, mais la nature comme telle n'est pas Dieu. Mais il est plus que la nature. Il la précède, et elle est sa créature. Ce Dieu qui précède la nature s'est tourné vers les hommes.*

Pour la philosophie du XIX^{ème} siècle, et notamment dans l'idéalisme de Kant, Dieu ne peut être atteint par la raison. Pour Auguste Comte, l'âge de la religion a laissé la place à l'âge de la science. La découverte de la préhistoire (vers 1868) et de l'évolution (Darwin, l'origine des espèces, 1859) font remonter dans le temps les origines de l'homme et mettent à mal la vision chrétienne traditionnelle de la création en 7 jours.

C'est vers la fin du XIX^{ème} siècle que des religieux abordent la question biblique de façon systématique ou scientifique, dans un climat de suspicion. Le Concile Vatican I s'efforce dans ce contexte de rappeler le caractère surnaturel de la révélation de Dieu qui n'est pas incompatible avec la raison mais ne peut se limiter aux capacités naturelles de l'intelligence.

Et ceci nous permet de comprendre que le Concile de Trente se soit consacré à régler une querelle qui opposait deux fractions de la chrétienté européenne : la Catholique et la Réformée. Cette optique a empêché les Eglises concernées de prévoir et préparer l'avenir car si la Renaissance est une source, le gros de la crise culturelle s'est déployé plus tard du XVIII^{ème} au XX^{ème} siècle.

Les Encyclopédistes ont causé une fracture plus grande que celle qui avait suivi la Renaissance. On a assisté au développement du rationalisme en tous domaines et à la contestation de toute religion révélée, le développement du théisme rationaliste puis de l'irréligion militante. On a vu se succéder des révolutions dont la première fut celle de 1789 et la dernière celle de 1968 en passant par 1830, 1848, 1870, 1917... C'est le développement de ces crises à rebondissements successifs qui a amené la convocation des deux Conciles de Vatican I (1870) et de Vatican II (1962-1965).

Ainsi se comprend, que *Nietzsche* puisse crier à l'aube du XX^e siècle *Dieu est mort* et écrire *La réfutation de Dieu : en réalité il n'y a guère que le dieu moral, qui soit réfuté*. De son propre aveu *c'est la théologie qui a étouffé Dieu, et la moralité la morale*. La critique de Nietzsche est celle d'un moraliste, elle laisse intacte la question métaphysique du dieu cosmique. S'il faut réfuter le dieu moral, c'est pour que soit libéré le Surhomme, pour que la valeur de la Terre ne soit plus niée au profit d'une exaltation de l'au-delà et de la promesse des arrière mondes. Les disciples de Zarathoustra seront fidèles à la Terre. Et c'est précisément dans l'amour de la Terre qu'ils retrouveront le sens du Sacré. Jusque dans sa folie Nietzsche appelle le retour de Dionysos. L'invocation de Dionysos est l'humilité et la piété devant la manifestation du divin. Ainsi, de l'auteur qu'on croyait l'ennemi le plus féroce de la religion, on peut découvrir qu'en réalité qu'il était en un sens un esprit religieux or le principe dionysiaque dissout l'individualité et permet à l'homme de renouer avec la nature et l'humanité : c'est le mystère de l'Un originaire qui ensorcelle tous les êtres et les fait danser tous ensemble. L'homme devient l'œuvre d'art d'un Dieu.

Le conflit de 1914 va contrer que la science et le progrès ne peuvent à elles seules apporter le bonheur au monde. Mais la méfiance entre science et religion perdure au moins jusqu'à la publication de l'encyclique divine afflante spiritu (1943) par Pie XII. Pendant ce temps, c'est toute la conception de l'Eglise, et de ses rapports avec le monde (et la modernité) qui est revue patiemment par les théologiens Chenu, Congar, de Lubac, Mersch. S'enracinant dans l'histoire de l'Eglise, ils fondent de nouvelles relations avec la modernité qui préparent le Concile Vatican II. L'Eglise ne sera plus vue comme une société parfaite fondée par le Christ, mais comme un chemin et un lieu de rencontre du Christ. La foi chrétienne est essentiellement dialogale; elle est don de Dieu, qui dans l'Esprit, nous offre d'entrer en relation avec lui par son Fils. Dieu par sa Parole s'est engagé à nous libérer de tout ce qui nous aliène.

Le grand mérite du rationalisme scientiste, c'est d'avoir dénoncé les formes de corruption de la religion. Pareille critique est d'autant plus indispensable que nous vivons dans un monde où l'intégrisme se développe.

A la doctrine panthéiste, au modernisme et au scientisme, le christianisme propose une doctrine créationniste, dans laquelle Dieu ne se confond pas avec le monde, mais le crée à chaque instant à partir de rien : « *Il dit et cela existe, il parle et cela survient* ».

3. DIEU ET TERRES NEUVES

Nous avons vu que la question de Dieu n'est pas du seul ressort de la religion. La religion aborde la question de Dieu par le biais du mythe, de

l'argument d'autorité, d'une révélation, par suite de la croyance en une doctrine et finalement une dogmatique. Mais la question de Dieu est d'abord une question métaphysique. Il est parfaitement possible de conduire un examen sérieux de la question de la nature de Dieu en dehors de toute adhésion de croyance ou d'incroyance. On en voit la meilleure illustration dans les règles du dialogue d'Ibn Rochd qui proposa l'éclaircissement du rapport entre la religion et la philosophie ; son propos est d'opérer la négation de la négation, de comprendre l'autre dans son propre système de référence, de respecter le droit à la différence dans une éthique de compréhension, de tolérance et d'indulgence. Il défend la non-contradiction des vérités religieuses et philosophiques car *une vérité ne contredit pas une autre, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. ...si les opinions des autres ne correspondent pas à la vérité, nous le ferons remarquer tout en excusant leurs auteurs. Car dit-il Faire justice consiste à chercher des arguments en faveur de son adversaire comme on le fait pour soi-même.*

Sous cet éclairage, il ne serait plus étonnant d'entendre des voix intellectuelles contemporaines islamiques, conscientes du mal de notre siècle, prêcher un dialogue intra-culturel qui permettrait de voir *dans les deux rives de la méditerranée de simples bords d'un même fleuve*, comme ce fut le cas au temps d'Ibn Rochd (Dr Mohammed Abed El Jabri).

Dans le même esprit, nous prélevons ce passage d'un Entretien avec Mamadou Daffé (Chercheur au CNRS et Imam en France) : « La science est un moyen et non une finalité ».

L'opposition entre foi et raison est née de la conception bipolaire du monde d'individus pour qui, la science conduit nécessairement à se détacher de l'idée même d'un Dieu tout-puissant, tout-sachant. Or, ils oublient que les savants ne découvrent que ce qui existe. Les anciens l'avaient bien compris puisque leurs découvertes étaient sources d'approfondissement de leur foi. A leur décharge, il faudrait reconnaître que certains religieux ont combattu les scientifiques, nier des vérités scientifiques au nom d'écritures dites sacrées dont on peut douter de l'authenticité. Dans le Coran, ma référence, Dieu incite les humains à contempler sa création, à en tirer les lois qui la gouvernent et à rechercher les voies et moyens pour améliorer leur quotidien. La raison et l'intelligence humaines ont toutes leurs places. Elles ne sauraient cependant pas se substituer au Créateur en s'érigeant en divinités. Au contraire, la découverte devrait amener le chercheur à la modestie. La science doit rester un moyen et jamais un but. Les règles d'éthique doivent être respectées ; tout ce qui est possible doit-il être entrepris ? Telle est la question que doivent se poser les scientifiques avant de passer à l'action. A défaut, on produira l'utile et le nuisible. Science sans

conscience n'est pas seulement ruine de l'âme mais une vraie catastrophe pour l'humanité.

Je dirais tout simplement qu'il nous appartient à nous musulmans vivant en France de donner l'exemple dans un climat général d'incompréhension de l'Islam auquel nos comportements ne sont pas étrangers. Plus que quiconque, nous devons connaître les fondements de l'Islam qui, contrairement à beaucoup de traditions héritées, sont d'actualité. Il faut se rappeler que Dieu ne nous interrogera pas sur ce que les autres ont fait ou pas fait, mais sur ce que nous avons fait du capital qu'il nous a confié. Ceci nous aiderait à perdre le complexe d'infériorité lié au passé colonial et à l'actualité, complexe qui mine plus d'un. Savoir que Dieu donne tout à tout un chacun mais ne donne la foi qu'à ceux qu'il aime doit nous donner plus de force et d'amour à transmettre.

Mais la critique, dans la mesure où elle se borne à son action négative, délaisse l'essentiel pour accentuer la caricature. Derrière la machinerie des credo, des cultes, l'exotisme des coutumes, des cérémonies, la symbolique des religions, il y a un effort pour trouver le Divin, une aspiration à découvrir l'Infini, l'Absolu. La religion cherche le Divin et d'une manière qui ne se résume pas dans une formulation abstraite, mais dans une expérience vivante. Une religion purement rationnelle ne pourrait être qu'un déisme froid et aride, elle ne pourrait avoir de pérennité, de vitalité, car il lui manquerait l'essentiel de ce qui fait la vie de la religion qui est la mystique. Ce qui constitue le vrai défi que doit relever une philosophie de la religion, c'est la compréhension de l'expérience mystique. Et c'est là que se posent des problèmes de méthode, car l'approche phénoménologique de l'expérience mystique demande à l'intelligence de dépasser la logique du fini et d'user d'un sens intuitif très aigu. Donc, « si la raison doit jouer un rôle décisif, il faut que ce soit une raison intuitive et non une raison intellectuelle et que toujours elle soit touchée par l'intensité spirituelle et la vision intérieure.

Ce que raison intellectuelle est à même de tirer de l'analyse des variétés de religions, c'est l'ébauche d'un dialogue intra-religieux qui, s'il se maintient au niveau des croyances... est par avance condamné à l'échec. Le dialogue intra-religieux est-il concevable ? Ce serait déjà admettre que puisse exister une multiplicité des voies du Divin. Ce qui moralement peut-être vu comme un geste d'ouverture peut sembler une trahison de la foi. Comment dans ces conditions croire dans le dialogue intra-religieux ? Considérons les croyances chrétiennes : il y est admis que la personne unique que nous sommes qui est le sujet central. C'est la personne qui doit être convoquée devant Dieu et être appelée à la résurrection. Le chrétien fait enterrer le mort et ne le brûle pas, il croit à la résurrection des corps, ce qui veut dire à l'identification de la personne à sa

forme corporelle. La Foi chrétienne est Foi dans la personne de Jésus Christ et dans le *credo* de l'Eglise. Mais pour un bouddhiste, la racine de toute souffrance, c'est précisément le maintien de ce nœud illusoire que constitue la petite personne ! La libération ne peut avoir lieu qu'à travers la destruction du sens du moi, de la petite personne à laquelle nous tenons tant et qui n'a pas de réalité. Pour le bouddhiste, maintenir une croyance dans un *credo*, c'est éviter la réalité, c'est fuir la vérité ; et il n'est nullement nécessaire d'aller chercher Dieu pour trouver le Salut religieux en ce monde. Comment donc peut-on espérer dialoguer sur le plan des croyances, quand les points de vue sont si inconciliables ? Dans l'hindouisme, la plupart des dogmes chrétiens : virginité de Marie, Jésus considéré comme fils de Dieu, les miracles des Evangiles, paraissent faciles à admettre. Il y a dans l'hindouisme une théorie de l'*avatara*, de l'incarnation historique de Dieu, des exemples nombreux de phénomènes de guérison et de résurrection analogues qui permettent à l'hindou d'adhérer au *credo* chrétien.. sans devenir chrétien pour autant ! Comment faire jouer dès lors la persuasion et le prosélytisme ? Le seul point sur lequel l'hindou achoppe, c'est l'idée qu'il n'y a qu'un seul sauveur alors que pour lui il y a eu de nombreuses incarnations du Divin sur terre.

La raison intellectuelle ne peut pas composer l'unité des religions. Elle ne peut que vaguement tenter un syncrétisme plus ou moins confus avec les croyances existantes. Elle en reste à la multiplicité. Et pourtant, tous les fleuves vont à la mer. L'océan est un, tandis que les courants qui viennent à lui sont multiples. L'Absolu est l'Un, le Fondement de la Manifestation, même si chaque religion lui donne des noms multiples. Mais attention, il ne faut pas confondre l'unité avec l'unicité. C'est l'erreur la plus grave et la plus commune. Lors d'une émission de radio, un auditeur demandait à l'écrivain chrétien G. Bernanos : *« Dieu est-il chrétien ? »*. Très bonne question ! La réponse est claire : *si Dieu est Dieu, Dieu est par-delà toutes les croyances et les croyances sont humaines. C'est l'homme qui peut se poser comme catholique, protestant, bouddhiste, juif etc. La religion est pour l'homme un chemin légué par la tradition qui doit conduire au divin. Mais le Divin, quel que soit le nom qu'on lui donne-le nom appartient à la religion-transcende la foi et les croyances qui ne concernent que les hommes. Dieu n'est pas chrétien, ni juif, ni hindou etc. Si nous sommes un tant soit peu attentifs aux écrits laissés par les mystiques, nous verrons d'ailleurs qu'ils sont souvent bien plus audacieux dans leurs paroles que les dogmes professés par la religion à laquelle on prétend les ramener de force.*

Ce qui nous reconduit tout droit à une question : Qu'est-ce qu'un esprit religieux ? Ne peut-il y avoir un esprit religieux sans *credo* ? L'esprit religieux n'est pas un esprit attaché à des dogmes et soucieux de faire montre de la

suprématie de sa religion par rapport aux autres. Prétendre que l'esprit religieux est par nature intolérant, car il ne saurait remettre en cause sa propre religion, c'est désigner justement le déclin de l'esprit religieux. L'esprit religieux est la conscience vivante du Sacré dans laquelle le silence crée une ouverture à l'Infini. Un esprit silencieux connaît l'humilité et dans l'absence du sens de l'ego il peut rencontrer la beauté. Dans *La Révolution du silence*, Krishnamurti a cette belle formule : « Il n'y a de beauté que lorsque le moi n'est pas. Et c'est la première chose nécessaire pour comprendre ce qu'est un esprit religieux ». La conscience ouverte sur le Sacré, contemple le Sacré dans le moindre des actes de la Vie et ne peut donc jamais l'enfermer dans les limites d'un dogme, d'un temple ou d'une église. Quand le sens du Sacré est rencontré dans toute sa profondeur, l'esprit élargi est devenu trop religieux pour être encore croyant. L'esprit religieux ne s'enferme dans aucune croyance et c'est pourquoi il peut exister un esprit religieux sans religion établie, sans organisation et sans culte. Son véritable nom est la spiritualité. Spinoza est un esprit profondément religieux et pourtant il a quitté la synagogue. Quitter l'autorité d'une religion établie ne rend pas un homme pour autant moins religieux. Leibniz a dit un peu de philosophie éloigne de la religion, beaucoup de philosophie y ramène, mais la découverte de l'esprit religieux ne veut pas dire pour autant repli dans la croyance. Il y a un mot assez délicat à ce sujet, chez Tagore: *Non je ne crois pas en Dieu..., ce serait injurieux, ce serait déjà douter de lui !*

La raison peut justifier la religion de plusieurs points de vue. Elle peut reconnaître sa place dans la culture humaine aux côtés de l'art. Elle peut tenter de lui ménager un domaine qui lui soit propre admettre les données d'une Révélation, là où la connaissance ne semble pas possible. Elle peut enfin approcher le religieux en tant que supra-rationnel au dessus du rationnel et non pas contre. Il n'est pas nécessaire de penser les rapports entre raison et religion sous une forme qui soit seulement polémique. Il est temps, dans la confusion de notre époque, d'apprendre à faire la part entre spiritualité vivante et dogmatisme religieux.

Ce qui ressort de tous les conflits de notre siècle où la désillusion a remplacé les querelles idéologiques, c'est que la foi chrétienne doit garder sa dimension transcendante et la place première donnée à la personne Rédemptrice du Christ. Toute tentative pour subordonner ces éléments à la raison (science, sciences sociales, idées politiques) a mené à un désastre spirituel ou sociologique. La voie ouverte par un Teilhard, un Congar,... et par le Concile Vatican II, c'est un dialogue mêlé de respect entre raison et foi, et cette voie reste largement inexplorée.

En réponse aux événements qui se déroulent dans une ambiance sociale fortement anticléricale, l'Eglise revendique le retour à la philosophie thomiste.

La thèse de Thomas est que foi et raison ne peuvent se contredire car elles émanent toutes deux de Dieu ; la théologie et la philosophie ne peuvent donc pas parvenir à des vérités divergentes. Sa vision optimiste réconcilie foi et raison en mettant les ressources de la raison au service de l'intelligence de la foi, au point de constituer la théologie en science véritable - science des choses divines construite à l'aide de raisonnements et de démonstrations conformes aux principes aristotéliens.

Par ailleurs, la puissance des découvertes scientifiques et leurs dangers potentiels vont amener les scientifiques à se tourner vers les penseurs ou les religieux en quête d'une éthique.

L'Académie Pontificale des Sciences, créée par le Pape Jean-Paul II réunit à Rome pour quelques sessions annuelles des scientifiques du plus haut niveau (pas nécessairement croyants) pour une réflexion commune. L'initiative est reconnue et appréciée dans le monde scientifique.

L'intelligence c'est penser, oser penser, à partir de son expérience humaine, à partir de la vie concrète et commune, avec les mots de tout le monde et non les mots codés d'un groupe religieux ayant perdu leur intelligibilité pour le commun des mortels. La foi ne dispense pas de penser; elle a ses exigences propres. Il faut élaborer de nouvelles images de Dieu, plus riches, plus variées, plus mobiles aussi, dans un effort de pensée toujours à reprendre. Ces nouvelles images induisent de nouvelles pédagogies, de nouvelles relations, de nouvelles conséquences éthiques. Dans le contexte œcuménique, la lecture et l'interprétation de la Bible deviennent elles-mêmes une pierre d'achoppement sur notre route vers l'unité. C'est dans ce contexte que, confrontés à de nouvelles demandes, nous devons nous rencontrer pour discerner ensemble les « voies » que nous pouvons suivre comme compagnons de route dans notre ministère de la Parole, spécialement celui de la pastorale biblique. *La foi chrétienne, c'est d'accepter Jésus avec tout son être, tête et cœur, pour ensuite agir et produire de bons fruits. Car la foi sans les œuvres, dit saint Jacques, est « tout à fait morte » (Jc 2, 17).*

Dans ce parcours, quel autre meilleur guide pourrions-nous avoir que la

LETTRE APOSTOLIQUE NOVO MILLENNIO INEUNTE DU PAPE JEAN-PAUL II À L'ÉPISCOPAT AU CLERGÉ ET AUX FIDÈLES AU TERME DU GRAND JUBILÉ DE L'AN 2000.

Ci-dessus un résumé aussi fidèle que possible de ce texte majeur :

Les expériences vécues doivent au contraire susciter en nous un dynamisme nouveau qui nous incitera à investir en initiatives concrètes l'enthousiasme que nous avons éprouvé. Jésus lui-même nous avertit: « Celui qui met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas fait pour le Royaume de Dieu ».

Il importe toutefois que ce que nous nous proposerons, avec l'aide de Dieu, soit profondément enraciné dans la contemplation et dans la prière.

La contemplation du visage du Christ ne peut que nous renvoyer à ce que la Sainte Écriture nous dit de lui, elle qui est, du début à la fin, traversée par son mystère, manifesté de manière voilée dans « L'ignorance des Écritures est l'ignorance du Christ lui-même ».

C'est seulement après avoir constaté le prodige que l'Apôtre Thomas a cru (cf. Jn 20,24-29). En réalité, bien qu'il ait vu et touché son corps, seule la foi pouvait le faire entrer pleinement dans le mystère de ce visage.

Comment Pierre est-il parvenu à une telle foi? « Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux » (Mt 16,17). L'expression « la chair et le sang » évoque l'homme et le mode commun de connaissance. Dans le cas de Jésus, ce mode commun ne suffit pas. Une grâce de « révélation » qui vient du Père (cf. ibid.) est nécessaire. « Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14).

La profondeur du mystère

Le Verbe et la chair, la gloire divine et sa tente parmi les hommes! C'est dans l'union intime et indissociable de ces deux polarités que se trouve l'identité du Christ, selon la formulation classique du Concile de Chalcédoine (451).

Comme l'Apôtre Thomas, l'Église est sans cesse invitée par le Christ à toucher ses plaies, c'est-à-dire à reconnaître sa pleine humanité reçue de Marie, livrée à la mort, transfigurée par la Résurrection: « Avance ton doigt ici, et vois mes mains; avance ta main, et mets-la dans mon côté » (Jn 20,27). Comme Thomas, l'Église se prosterne, adorant le Ressuscité dans la plénitude de sa splendeur divine, et elle s'exclame en permanence: « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20,28).

Jésus est « l'homme nouveau » (cf. Ep 4,24; Col 3,10) C'est seulement parce que le Fils de Dieu est devenu vraiment homme que l'homme peut, en lui et à travers lui, devenir réellement fils de Dieu.

Bien souvent, les saints ont vécu quelque chose de semblable à l'expérience de Jésus sur la Croix, dans un mélange paradoxal de béatitude et de douleur.

« Et l'âme est bienheureuse et souffrante: souffrante pour les péchés du prochain, bienheureuse par l'union et l'affection de la charité qu'elle a reçue en elle. Ceux-là imitent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, lequel sur la Croix était bienheureux et souffrant ».

Deux mille ans après ces événements, l'Église les revit comme s'ils venaient de se produire aujourd'hui, l'Église reprend aujourd'hui son chemin, pour annoncer le Christ au monde, au début du troisième millénaire: « Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (He 13,8).

Il ne s'agit pas alors d'inventer un « nouveau programme ». Le programme existe déjà: c'est celui de toujours, tiré de l'Évangile et de la Tradition vivante. Il est centré, en dernière analyse, sur le Christ lui-même, qu'il faut connaître, aimer, imiter, pour vivre en lui la vie trinitaire et pour transformer avec lui l'histoire jusqu'à son achèvement dans la Jérusalem céleste. C'est un programme qui ne change pas avec la variation des temps et des cultures, même s'il tient compte du temps et de la culture pour un dialogue vrai et une communication efficace. Ce programme de toujours est notre programme pour le troisième millénaire.

Il faut promouvoir une spiritualité de la communion, en la faisant ressortir comme principe éducatif partout où sont formés l'homme et le chétien. Une spiritualité de la communion, c'est enfin savoir « donner une place » à son frère, en portant « les fardeaux les uns des autres » (Ga 6,2) et en repoussant les tentations égoïstes qui continuellement nous tendent des pièges et qui provoquent compétition, carriérisme, défiance, jalousie. Ne nous faisons pas d'illusions: sans ce cheminement spirituel, les moyens extérieurs de la communion serviraient à bien peu de chose. Ils deviendraient des façades sans âme, des masques de communion plus que des expressions et des chemins de croissance.

Les défis actuels

Par ailleurs, comment nous tenir à l'écart des perspectives d'un désastre écologique, qui fait que de larges zones de la planète deviennent inhospitalières et hostiles à l'homme? Ou devant les problèmes de la paix, souvent menacée, avec la hantise de guerres catastrophiques? Ou devant le mépris des droits humains fondamentaux de tant de personnes, spécialement des enfants? Nombreuses sont les urgences auxquelles l'esprit chrétien ne peut rester insensible.

Pour que le témoignage chrétien soit efficace, spécialement dans ces domaines délicats et controversés, il est important de faire un gros effort pour expliquer, de manière appropriée, les motifs de la position de l'Église, en soulignant surtout qu'il ne

s'agit pas d'imposer aux non-croyants une perspective de foi, mais d'interpréter et de défendre les valeurs fondées sur la nature même de l'être humain. La charité se fera alors nécessairement service de la culture, de la politique, de l'économie, de la famille, pour que partout soient respectés les principes fondamentaux dont dépendent les destinées de l'être humain et l'avenir de la civilisation.

Il est clair que tout cela devra être réalisé selon un style spécifiquement chrétien: ce sont surtout les laïcs qui seront présents dans ces tâches, afin de réaliser leur vocation propre, sans jamais céder à la tentation de réduire les communautés chrétiennes à des services sociaux. En particulier, les relations avec la société civile devront être réalisées de manière à respecter l'autonomie et les compétences de cette dernière, selon les enseignements proposés par la doctrine sociale de l'Église.

On connaît les efforts accomplis par le Magistère ecclésial, surtout au cours du vingtième siècle, pour lire les réalités sociales à la lumière de l'Évangile et pour offrir, de manière toujours plus précise et plus organique, leur contribution à la solution de la question sociale, devenue désormais une question planétaire.

Ce versant éthique et social constitue une dimension absolument nécessaire du témoignage chrétien: on doit repousser toute tentation d'une spiritualité intimiste et individualiste, qui s'harmoniserait mal avec les exigences de la charité, pas plus qu'avec la « logique » de l'Incarnation et, en définitive, avec la tension eschatologique du christianisme. Si cette dernière nous rend conscients du caractère relatif de l'histoire, cela ne conduit en aucune manière à nous désengager du devoir de construire cette histoire. À ce propos, l'enseignement du Concile Vatican II demeure plus que jamais actuel: « Par le message chrétien, les hommes ne sont pas détournés de la construction du monde et ne sont pas poussés à négliger le bien de leurs semblables, mais bien plutôt ils sont liés de façon plus étroite par le devoir d'œuvrer dans ce sens ».³⁶

Dialogue et mission

C'est là une mission qui nous fait frémir quand nous voyons la faiblesse qui si souvent nous rend opaques et remplis d'ombres? Mais cette mission est possible si, nous exposant à la lumière du Christ, nous savons nous ouvrir à la grâce qui fait de nous des hommes nouveaux.

C'est dans cette perspective que se pose aussi le grand défi du dialogue interreligieux, que nous devons encore affronter au cours du nouveau siècle, dans la ligne indiquée par le Concile Vatican II.³⁹ Au cours des années préparatoires au grand Jubilé, l'Église a essayé, notamment à travers des rencontres de portée hautement symbolique, d'établir une relation d'ouverture et de dialogue avec des responsables d'autres religions. Ce dialogue doit se poursuivre. Dans un contexte de

pluralisme culturel et religieux plus marqué, tel qu'il est prévisible dans la société du nouveau millénaire, un tel dialogue est important pour assurer aussi les conditions de la paix et éloigner le spectre épouvantable des guerres de religion qui ont ensanglanté tant de périodes de l'histoire humaine. Le nom du Dieu unique doit devenir toujours plus ce qu'il est, un nom de paix et un impératif de paix.

Mais le dialogue ne peut être fondé sur l'indifférentisme religieux, et nous avons le devoir, nous chrétiens, de le développer en offrant le témoignage plénier de l'espérance qui est en nous (cf. 1 P 3,15). Nous ne devons pas craindre que puisse être lésée l'identité de l'autre par ce qui est en fait l'annonce joyeuse d'un don offert à tous et qui doit être proposé à tous dans le plus grand respect de la liberté de chacun: le don de la révélation du Dieu-Amour qui « a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3,16). Tout cela, comme la Déclaration Dominus Iesus l'a aussi souligné récemment, ne peut faire l'objet d'une sorte de négociation dialogique, comme s'il s'agissait pour nous d'une simple opinion, alors que c'est pour nous une grâce qui nous remplit de joie, c'est une nouvelle que nous avons le devoir d'annoncer.

Au début de ce nouveau siècle, notre marche doit être plus alerte en parcourant à nouveau les routes du monde. Le Christ ressuscité nous redonne, là où, le soir du « premier jour de la semaine » (Jn 20,19), il se présenta devant les siens pour « souffler » sur eux le don vivifiant de l'Esprit et les lancer dans la grande aventure de l'évangélisation.

Il nous faut imiter l'élan de l'Apôtre Paul: « Je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (Ph 3,13-14). Et nous devons aussi imiter la contemplation de Marie qui, après le pèlerinage vers la ville sainte de Jérusalem, s'en retournait à la maison de Nazareth en gardant fidèlement dans son cœur le mystère de son Fils (cf. Lc 2,51).

II. LE DROIT

Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté humaine a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil.

A l'origine même de tout Droit se trouve le souhait de deux volontés individuelles de s'unir et de s'associer, de dépasser leur différence. Encore faut-il différencier le Droit des droits: un droit est ce qui peut être exigé légitimement, en vertu d'une règle précise, alors que le Droit, « positif » ou

« naturel » selon qu'il résulte de lois écrites ou de la nature des hommes et de leurs rapports, est l'ensemble des droits qui régissent les rapports des hommes entre eux. Dès lors, s'il est normal que, dans un Etat de droit, les hommes soient égaux devant le Droit, rien ne s'oppose en revanche à ce que chacun d'eux soit doté de droits numériquement et intrinsèquement différents.

Le droit s'adaptant aux évolutions de la société pour mieux la réguler, il est manifeste que c'est la différence entre le Droit et les faits, qui fonde la nécessité d'une nouvelle loi : le constat qu'un fait ne soit pas encore régi par le Droit mais, par son ampleur, devienne un enjeu public suffit en effet à créer la nécessité d'une légifération. L'exemple contemporain d'Internet en est aussi une parfaite illustration : il s'y déroule des rapports d'ordre public (relations marchandes, atteinte à la vie privée, etc.) qui ne sont pas encore régis par le Droit, d'où la demande croissante de protection juridique. Les nouvelles incidences socio-politico-économiques, sur la scène internationale actuelle, engendrées par le double phénomène globalisation/mondialisation, sont si nombreuses qu'on se voit matraqué médiatiquement par le slogan du droit à la différence.

Réclamer un droit fondé sur sa différence, c'est d'une certaine manière renoncer à sa liberté, à sa qualité d'homme, et donc à ses devoirs vis-à-vis des autres hommes. Nous ne sommes en effet pas des « individus », égoïstes, rationnels, et repliés sur soi, mais des « personnes », ouvertes sur les autres et sensibles à la fraternité, comme l'a notamment rappelé avec force Emmanuel Mounier. Ainsi, ce qui doit nous toucher, c'est bien plus nos ressemblances, notre commune « humanité », que nos différences.

Le fait que la différence soit au fondement de la nécessité du Droit, n'implique donc en rien qu'elle puisse fonder, justifier, en soi, les droits individuels. C'est en effet la chose commune (*res publica*), le Droit public qui détermine nos droits, bien plus que nos différences, dont l'affrontement est régulé par le Droit privé. Plus que des droits, la différence fonde ainsi avant tout le devoir : le devoir de respecter la différence d'autrui, et le devoir d'assumer ma liberté avec responsabilité, car, comme l'affirme avec force Emmanuel Kant, « un droit est *recht* ou *unrecht* selon qu'il est conforme ou contraire au devoir » (*Introduction à la métaphysique des mœurs*).

L'égalité des droits n'engendre nullement l'uniformité puisqu'elle laisse à chacun le loisir d'user différemment de ses droits (Chacun a le droit de posséder une maison mais nul n'est tenu de la construire ou de la décorer comme son voisin)-(Anne-Marie Le Pourthiet, Prof de droit public à l'université de Rennes I, in *Le droit à la différence*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002).

Respecter l'autre signifie, entre autres choses, cesser de penser qu'il y a des cultures qui sont supérieures aux autres ou qui doivent être privilégiées à cause de leur spécificité. Comme il faut rappeler aux forces dominantes que quand il s'agit des droits, ils ne sont pas seulement des droits humains ou le droit écrit. Ce sont les droits de la vie qui, elle, est un don de Dieu, don qui engendra l'espèce humaine, UNIQUE dans la diversité.

L'unité de l'espèce humaine s'est affirmée dès les temps les plus anciens malgré tous les obstacles, dont quelques uns viennent de l'instinct même des hommes. « Il y a en vertu même de la nature humaine, un ordre ou une disposition que la raison humaine peut découvrir et selon laquelle la volonté humaine doit agir pour s'accorder aux fins nécessaires de l'être humain. La loi non écrite ou le droit naturel n'est autre chose que cela » (*J. Maritain, Les droits de l'homme et la loi naturelle*).

Chez tous les peuples on remarque les mêmes formes essentielles de la civilisation. La même unité se remarque dans les formes qu'ils ont données à leurs sociétés. Ils donnèrent simultanément ou successivement les mêmes cadres sociaux à l'activité humaine, familles, tribus, clans, cités, empires...Ce qui les distingue entre eux, c'est que chacun, selon son propre génie, a réalisé plus complètement telle forme qui s'adaptait mieux à son caractère. Malgré les différences de races, de climats, de milieux, de mœurs, les nations les plus diverses ont adopté les mêmes institutions et les mêmes croyances, les mêmes dieux et les mêmes héros. Même la thèse de Gobineau sur l'inégalité des races humaines devra reconnaître qu'elles demeurent assez semblables entre elles pour s'influencer mutuellement.

Il a fallu des siècles à la raison humaine pour dégager quelques vérités générales de la multitude des faits. C'est l'abstraction qui peu à peu a fait triompher la ressemblance de la différence, le général du particulier, la règle de l'exception, l'abstrait du concret.

Ce parcours, l'homme l'a accompli en suivant, comme le dit Rousseau, « des règles de conduite fondées sur la nature même de l'homme et de la société; la loi naturelle est écrite au fond de son Cœur ».

On se voit amené à poser des questions:

Pourquoi, au lieu de suivre nos penchants naturels, nous imposerions-nous une discipline de vie ? N'est-ce pas être esclave de nous conformer rigoureusement à ce que nous apprennent les « principes » fournis par la raison ? Pourquoi la loi morale nous oblige-t-elle ? Que devons-nous faire ? Que pouvons-nous espérer ?

Cette loi qualifiée de « naturelle » implique la nature et plus particulièrement la nature humaine. Si l'homme est un animal, il n'est pas un animal comme les autres. Sa raison lui fournit des « principes » dans le monde de la nature ; il est soumis comme elle, à la nécessité du déterminisme. Mais par sa raison il accède à un monde moral où il ne s'agit pas simplement de savoir ce qui est, mais ce qui doit être et où règne la liberté. Comment concilier la nature, le monde moral et la liberté ?

Écoutons Sartre : « D'une part nous sommes des « êtres en situation », c'est-à-dire impliqués dans un monde où tous nos actes sont liés à l'ensemble d'autres actes selon le cours de la nature et d'autre part nous sommes « auteur » de nos actes posés, après un choix personnel, libre, qui nous fait prendre conscience de nos contraintes et nous place par conséquent au-dessus d'elles. Nous disons ainsi que nous devons accomplir tel acte ou que nous n'aurions pas dû accomplir tel autre acte ».

La morale est fondée sur la liberté. La loi naturelle ou loi morale est certes bien un commandement comme les lois civiles mais un commandement intérieur qui nous oblige moralement sans contraindre matériellement.

Et voilà la réponse de Kant : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle. Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. »

C'est ici que Kant introduit les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, c'est ici que le savoir cède le pas à la croyance. Autrement dit la raison, du sein même de ses limites, tire les motifs de sa croyance. La raison est fondée non seulement à savoir mais à croire. Et c'est la morale qui relie la raison à des vérités suprasensibles : c'est de la raison qu'émane l'acte de foi.

III. LA DIFFÉRENCE

Certes, nous sommes tous égaux. Mais disons à une petite différence près pour chacun.

Et cette petite différence constitue la base même de la personnalité, ce par quoi, semblable à tous les autres, chacun est soi-même. Il importe alors de s'exprimer à travers ce qui fait de chacun un être spécifique, c'est-à-dire autre, mais autre avec les autres et surtout grâce aux autres.

La recherche de la libre expression appelle à la reconnaissance d'un droit fondamental: le droit pour chacun à l'expression de sa différence.

Nous disons bien expression de sa différence et non le droit à la différence or ce dernier pourrait soutenir une lutte d'une autre nature. Comme de nombreux concepts très à la mode du postmodernisme, cette expression tourne à l'incantation, entre dans le jargon médiatique, technocratique et politique et fait l'objet d'un matraquage permanent proche de la propagande officielle. La scène internationale nous offre beaucoup de cas où l'engouement pour les discriminations dites « positives », exportées des Etats-Unis, révèle la façon, dont certains groupes sociaux tentent de justifier le bénéfice de privilèges dérogatoires. La première étape de la stratégie consiste à se fabriquer un statut de « victime », à partir de « discriminations passées ». Ainsi, par exemple, les « femmes » auraient été victimes du machisme et de l'andocentrisme leur permettant d'exiger aujourd'hui une compensation sous forme de privilèges professionnels ou politiques. De la même façon les Bretons, les Alsaciens, les Corses ou les Créoles auraient atrocement souffert d'une politique d'assimilation culturelle dont les « hussards noirs » de la République auraient constitué l'avant-garde tortionnaire, et qui justifiaient donc un droit à réparation, notamment linguistique. Les immigrés seraient tous victimes du racisme ordinaire et auraient donc droit à des promotions spéciales et des quotas tout en fustigeant l'intégration républicaine. La victimisation est ainsi une caractéristique très « tendance » du postmodernisme qui conseille vivement de s'inscrire au club des « dominés ».

Il est rare que le droit à la différence soit revendiqué en tant que tel comme une simple liberté, un « droit de ». Plus que la tolérance on exige une reconnaissance, plus qu'un « droit de » on exige « un droit à » se présentant généralement sous une forme sonnante et rébuchante. Ce type de revendications va évidemment de pair avec une division de la société en « groupes » et donc en une certaine communautarisation. L'observation et l'écoute attentives révèlent que chaque groupe revendique en réalité l'égalité pour avoir autant de droits, et la différence pour avoir plus de droits ou moins d'obligations dans un opportunisme conduisant à l'incivisme. (*Anne-Marie Le Pourthiet, Le Droit à la Différence*).

Le droit à la différence fait appel à une reconnaissance formelle des différences de l'autre; il autorise parfaitement un individu, un groupe, une communauté à s'enfermer dans sa différence contre les autres. En s'appuyant sur les soi-disant états de fait ou de droit, ceux-là peuvent se prévaloir de leur droit à la différence pour rejeter tous les autres en dehors d'un territoire, d'une communauté qu'ils prétendent la leur. Le fascisme, le nationalisme et l'intégrisme parviennent à manipuler une telle logique. L'observation de ces stratégies opportunistes pourrait conserver un caractère anecdotique s'il ne

s'agissait que de cas isolés. Le plus inquiétant, cependant, serait la généralisation de cette « mentalité de créanciers » et les graves conséquences qu'elle engendre.

La citoyenneté supposant une balance des droits et des devoirs impose des contraintes, une discipline collective et une façon d'être que le droit public résume sous la forme du primat de l'intérêt général sur les intérêts privés, individuels ou catégoriels. Or, c'est ce primat qui est aujourd'hui remis en cause par la civilisation « des droits » qui inverse la donne en consacrant le triomphe du moi immédiat sur le nous futur... La pulvérisation du droit objectif en droits subjectifs ne traduit rien d'autre que la privatisation de l'espace public et un retour flagrant à la féodalité.

Accompagné d'un mouvement de régression culturelle impressionnant ou « ma », ou « notre » culture succède à « la » culture, et d'une raréfaction de la dissidence intellectuelle, le postmodernisme inaugure moins une société pacifiée qu'une guerre des gangs où le plus fort gagnera. Retour à l'inégalité.

Le droit à l'expression des différences n'invite pas à la reconnaissance formelle (Acte passif) mais à la connaissance (Acte actif). La reconnaissance se présente à travers l'image que l'on se fait de l'autre; le plus souvent, c'est un cliché. En l'occurrence, le résultat le plus positif que l'on puisse attendre du droit à la différence est la tolérance, incapable à elle seule de rayer la logique d'exclusion.

Le droit à l'expression des différences suppose que l'intérêt manifesté par l'un à l'autre se pose en termes d'expression, élément de base de la communication. *Il y a un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue, entre autrui et moi, un terrain commun.* (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la personne*).

A insister trop sur la différence, on tend à montrer les abîmes qui séparent les hommes. Or toute communication suppose bien quelque chose de commun. Si je n'avais strictement rien de commun avec autrui, je ne pourrais pas communiquer avec lui. Il faut que le Même prédomine sur l'Autre, pour que la communication devienne possible. Si je suis incapable de voir en face de moi un être humain, si je ne vois que ce que je pense en me représentant là un « Juif », un « Arabe », ou un « fonctionnaire » etc. il est clair que l'image de l'autre contribue à renforcer la séparation et à rendre impossible toute communication.

L'expression n'est pas une image mais un élément d'un dialogue: « Comment me faire comprendre, si je ne veux pas d'abord comprendre moi-même mon interlocuteur? ». On peut, certes, s'exprimer pour soi-même; mais l'expression humaine est d'abord un fait social; elle se fonde à partir des

relations humaines qui se nouent à une époque donnée dans un milieu, une société, un pays... Elle génère l'interactivité au sein du groupe :

L'homme...est non seulement un animal social, mais un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société. (Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique)

Le mot interactivité ne peut prendre un sens que dans un cadre de relation ou de communication. Ce qui nous intéresse, c'est la qualité de la communication qu'un groupe visant à s'exprimer est capable de concevoir pour présenter un projet commun. Communiquer c'est, en toute première instance, informer et, dans l'information, il y a le vocable « former » : donner une forme. Quel rôle l'information donne aux divers intervenants et, en même temps, à quoi un système de communication réduit l'information : à son spectacle ou à son traitement?

Dans le monde cosmopolite de notre siècle, la confrontation des cultures fortement médiatisées nous conduit à des « types culturels humains » dont on ne voit plus du tout l'unité sous-jacente. L'unité du genre humain part en éclats devant la fragmentation où se maintient l'esprit de l'Homme actuel. Depuis la chute du mur de Berlin, il s'affronte à deux mondes : l'Occident judéo-chrétien avec sa techno-science, son modèle économique, ses valeurs de consommation publicitaire; et l'Orient, berceau des grandes religions et des valeurs culturelles différentes. Qu'il appartienne à l'un ou à l'autre de ces deux mondes, la chute des frontières spatiales et culturelles enclenchée par la révolution de l'information, le met en conflit avec lui-même et avec ces deux mondes. Ajouter à cela les conflits politico-économiques internationaux où l'on se sert de la rivalité culturelle comme justification du terrorisme ou d'actes de répression. Il se met alors à « creuser » son identité par peur ou par refus de « couler » dans l'un ou l'autre, ou pour s'ancrer davantage dans l'un ou dans l'autre, ou pour se former peut-être une nouvelle identité. Dans quel havre trouvera-t-il son salut?

Nous trouvons le meilleur exemple de la fragmentation chez Amine Maalouf dans son récit *Les Identités meurtrières* : « Je fouille ma mémoire pour débusquer le plus grand nombre d'éléments de mon identité, je les rassemble, je les aligne, je n'en renie aucun ». La suite du texte évoque cette complexité : il explique venir d'une famille du sud arabe, implantée dans la montagne libanaise qui s'enorgueillit d'avoir toujours été à la fois arabe et chrétienne. Il nous dit que le fait d'être chrétien et d'avoir pour langue maternelle l'arabe, qui est la langue sacrée de l'Islam, est un paradoxe fondamental. Il raconte avoir été inscrit dans une école française, encore une complexité étrange. Ajouter à cela une grand-mère turque, mariée à un époux maronite d'Égypte. Ce qui est

ramarquable, c'est qu'alors, dit-il « *grâce à chacune de mes appartenances, prise séparément, j'ai une certaine parenté avec grand nombre de mes semblables* ».

D'autre part, il faut prendre garde de ne jamais confondre *l'unité* et *l'unicité*, de ne pas confondre la *vision de l'unité* et la « pensée unique ». La *conscience d'unité* implique l'unité d'une *diversité*. Le point de vue qui part de l'unicité tend par contre à nier le multiple pour le ramener de force à l'ordre d'un concept totalisant.

Maintenant, s'agissant d'autrui, il faut prendre garde des mots. Le mot autrui nous abuse, car il met d'emblée l'accent sur la différence, l'altérité, alors même qu'il serait dépourvu de sens s'il n'y avait pas simultanément entre moi et l'autre une unité fondamentale. *Autrui* ne veut pas dire *Autre*. Par delà nos différences, nous sommes l'un et l'autre, moi et l'autre, des êtres humains. Si je mets de côté tout ce par quoi je constitue une *image de l'autre*, avec les différences de couleur du physique, de langue, de culture, d'histoire, de caractère, de tempérament, de personnalité, de situation sociale, etc. Si je *chiffonne l'image* que je me donne de l'autre, par le jeu de la pensée, je rencontre simplement un être humain, avec lequel je suis toujours déjà familier en moi-même.

C'est ce que l'amour exprime spontanément. « Quand vous aimez, *l'autre* n'est pas ». L'amour surmonte et rétablit le lien originel, que la pensée tend, par ses divisions, à rompre.

En tant qu'individu, on est tout à fait unique ; mais en tant qu'homme, je partage mes caractéristiques avec des milliards d'êtres humains. Il est impossible de dissocier l'un de l'autre, car ils vont ensemble. Or, le malheur c'est que le conditionnement social ambiant met l'accent sur les différences et sur une forme culturelle d'identité aux dépens de toutes les autres. Et voilà la différence qui se transforme en blessure, séparation, exclusion, étrangeté, qui se transforment, à leur tour, en racisme et génocide. Se pose alors dramatiquement le problème de la cohabitation des cultures.

Qu'on le veuille ou pas, l'humanité est entrée dans une ère de civilisation multiculturelle. Toute la question est de savoir comment parvenir à pacifier le rapport entre des cultures différentes et les rapports entre l'Homme à Dieu et au monde.

Le concept d'Etat, ou la création des grands ensembles (l'Europe) se heurtent à toujours la même logique, celle de la différence culturelle (Problème de l'adhésion de la Turquie).

C'est à se demander si le fait même de mettre en avant l'identité culturelle n'est pas en soi conflictuel. Ce qui peut justifier le titre de l'essai d'Amin Maalouf *Les identités meurtrières*.

Mais est-il possible à une culture de reconnaître la valeur des autres cultures sans pour autant se nier ? Le point de vue des ethnologues est sur ce point assez instructif.

Selon Claude Lévi-Strauss, il n'y a aucun rapport entre l'évolution biologique et l'héritage culturel. Une culture n'a rien d'inné, elle est acquise par l'éducation de l'être humain en société, elle n'est pas un legs de l'hérédité. Il n'existe pas de supériorité en matière de culture, mais seulement une diversité relative. Le concept de supériorité culturelle est issu d'un préjugé fondamental qui est l'*ethnocentrisme*, la tendance à ne concevoir de modèle de l'humain que dans sa propre culture. Celui qui voit dans l'autre un « barbare », ne fait que réifier la différence culturelle en se prenant lui-même pour un « civilisé », point de vue que l'on peut immédiatement retourner. Chaque culture peut se donner la prétention d'être l'unique modèle possible de « civilisation » et dénier à d'autres cultures cette dignité, pour les dévaler au rang de « barbares ».

Admettons que le maintien d'une tradition suppose effectivement l'élément de la purification qui veut que toute culture cherche à sauvegarder la grandeur de ses traditions et ne puisse pas incorporer tout et n'importe quoi d'une autre culture. Personne ne peut raisonnablement souhaiter pour l'avenir, ne voir à la surface de la terre que des individus tous semblables, écoutant la même musique, portant les mêmes jeans, buvant le même coca, mangeant le même « hamburger » ou les frites et parlant une seule langue, l'anglais. Seulement, l'élément de la purification n'a de sens que lié à celui de l'intégration et de la croissance. Une culture ne peut se maintenir, se développer, connaître un progrès, que si elle parvient à intégrer les éléments de la révolution actuelle, sans se renier entièrement. Il n'y a tout de même pas de contradiction absolue à conserver le soin de la terre et le savoir traditionnel et à incorporer dans le travail du paysan l'usage d'un tracteur climatisé. Ce n'est pas parce qu'internet est présent au foyer que pour autant, l'indien va oublier sa dévotion à Lakshmi ou à Ganesh, et la tradition védique. On peut aimer sa langue natale et entretenir des traditions, sans devoir renoncer aux acquisitions technologiques.

Or, sur ce chapitre, on ne peut pas transiger. Il est indispensable que l'humanité s'affranchisse des attitudes d'intolérance culturelle et il est non-seulement souhaitable qu'elle le fasse, mais c'est même une question de survie de l'humanité dans l'avenir.

L'erreur de l'ethnologue, c'est de réifier le concept même de culture en le séparant de la seule existence qui soit réelle, celle de l'individu qui y croit, qui s'y identifie et qui la défend bec et ongles. C'est la même déformation que l'on rencontre chez le sociologue qui finit par s'imaginer que la « société » existe, indépendamment des individus. Comme le dit *Michel Henry*, *ce n'est pas la « société » qui va réparer mes problèmes de fuite d'eau, c'est un individu vivant. La « culture », la « société », cela n'existe pas en soi, seuls existent des êtres humains conscients qui se représentent leur existence dans une culture et dans une société. Les tendances qui érigent des séparations culturelles ne proviennent que d'une conscience séparative qui est celle de l'individu.*

Or la séparation est un concept issu de la pensée dualisante tributaire des stratégies de l'ego. Il serait donc intéressant d'examiner en terme de connaissance de l'ego le propos que tient par exemple *Michel Izard*, dans la préface de la nouvelle édition de *Race et histoire publiée par l'UNESCO en 2001* : « Nous butons sur une aporie : les cultures existent et se renouvellent en collaborant les unes avec les autres, mais elles ont besoin, pour exister et se renouveler, de disposer en quelque manière d'une *base de repli identitaire* à partir de laquelle elles affirment une *singularité*. Il faudrait sérieusement méconnaître la nature du fonctionnement de l'ego qui est à lui seul la « raison d'être, pour ne pas voir dans « *repli identitaire* » et « *singularité* » la raison d'être de la séparation, la raison d'être des conflits culturels, la raison d'être de l'aversion pour l'autre, la raison d'être de l'incapacité de voir justement l'autre en soi-même dans une conscience infiniment plus large.

3.1 La vision de l'unité dans la diversité

Le point de vue d'une grande sainte de l'hindouisme, Ma Ananda Moyi.

Dans l'hindouisme, tous les cultes du divin sont acceptables, et sont avant tout affaire d'élection personnelle, *l'ishta deva*, de la forme qui sert d'intermédiaire entre l'homme et le divin. C'est le même flux de la Vie qui s'écoule dans le fleuve des renaissances. Elle n'hésitait pas à dire : « *Hindous, musulmans et toutes les autres communautés du monde sont unes. Elles adorent toute l'Être suprême unique implorant sa grâce. Kirtan (prière hindoue) et namaz (la prière musulmane) sont un et identiques* ». La différence culturelle est socialement très puissante et les disciples de *Mâ* ont bien du mal à la suivre. Mais du point de vue de *Mâ Ananda Moyi*, cette différence n'a pas d'existence réelle. Elle n'est qu'une *apparence, non l'essence*.

Ce n'est pas du tout une question de doctrine. *Mâ* n'enseignait pas de doctrine, pas de pratique, ne revendiquait aucune tradition et n'avait pas reçu de

formation. Chez elle, le dépassement des séparations culturelles n'est pas le fruit d'une théorie, mais seulement une question d'ouverture du cœur, d'ouverture de la conscience, et surtout de vision de *l'unité*. La vision de *Mâ* se situe au niveau de la conscience de l'unité et elle contemple la diversité au sein même du sens de l'unité. Dans la conscience d'unité, le sens de l'ego a tout simplement disparu. Il n'y a plus de « moi » et de « mien », comme au sens de « ma culture » ou de « ma religion ». Ou plutôt, le sens du mien s'est étendu aux dimensions de l'univers, de telle sorte que partout, le Soi contemple le Soi. C'est une vision de l'unité qui est ainsi évoquée dans l'existence de toutes choses : *« je trouve un vaste jardin qui s'étend à l'univers entier. Toutes les plantes, tous les animaux, tous les êtres humains, toutes les entités supérieures jouent dans ce jardin de façon variée, chacun a son caractère unique et sa beauté. Cette présence et cette variété me procurent une grande joie. Chacun d'entre vous ajoute, avec ses caractéristiques propres, à la splendeur du même jardin »*. *Mâ* était donc capable de réinvestir entièrement de l'intérieur la pratique religieuse de l'Islam, du christianisme, sous les yeux, tout d'abord ébahis, de ses propres disciples, comme elle pouvait en d'autres occasions étonner les érudits bouddhistes. Immédiatement intime, proche de chacun, sans la barrière de la différence culturelle, de la *différence religieuse*, de la différence de caste. Le sens intime de l'Un, de la présence du soi est partout. La diversité est un écho qui réfracte l'Un à l'infini. Nous ne pouvons parler de tolérance que du point de vue du mental pour qui la diversité est réifiée. A partir du moment où la dualité est présente dans le mental, il y a moi/l'autre. Il y a moi (juif, chrétien, libanais, français, américain, chinois etc.) et l'autre (juif, chrétien, libanais, français, américain, chinois etc.) Dès que je me situe dans la dualité, dès que je suis dominé par la différence, je perds de vue l'unité. Je pense dans la division, dans la fragmentation... et c'est à partir de là que s'impose la nécessité de la tolérance.

Pourquoi acceptons nous si facilement la diversité luxuriante des différences dans la Nature et avons-nous tant de mal à accepter les différences dans les manières de vivre et de penser des êtres humains ? C'est que les différences dans la Nature ne sont pas investies d'une synthèse d'identification mise au service de la pensée fragmentaire. Mais dès que nous nous tournons vers un être humain, la pensée s'interpose et interpose dans la perception le voile d'une image mentale. L'homme, près de la caisse, c'est le directeur du supermarché, la femme à sa gauche, c'est une caissière, le type accoudé au comptoir, c'est un Arabe. Au bout du comptoir, une prostituée. Dès lors, je vais me comporter conformément à l'image que j'ai de l'autre. Je vais traiter cet homme avec l'arrogance du consommateur mécontent, car c'est lui le directeur ...

La question devient : « l'esprit ne peut-il pas cesser de créer des images » ? Non. C'est une question de qualité d'attention, c'est une question de présence dans l'instant. Un changement radical n'est possible que quand l'esprit « est complètement attentif dans l'immédiat, à l'instant même de la sollicitation ou de l'impression extérieure. La formation d'images vient d'un état d'inattention, dès qu'il y a attention, aucun concept ne se construit ».

Cela s'appelle lucidité. Quand vous accordez votre attention complète en regardant un arbre, une fleur, un nuage, il n'y a plus aucune projection de vos connaissances botaniques, de vos préférences et de vos aversions, vous regardez tout simplement... Si vous regardez votre femme, votre mari, votre ami sans qu'il y ait aucune image, il s'établit un rapport entièrement différent ; alors la pensée n'intervient pas et il a une possibilité d'amour.

Parce qu'existe, dès à présent, une *communion*, alors la communication devient possible. Autrement, la communication n'est qu'un leurre. Comment voulez-vous communiquer en effet quand chacun conserve une image de l'autre ? Le « directeur » ne peut pas communiquer avec la « caissière », le directeur » ne peut pas communiquer avec la « prostituée », « le Juif » ne peut pas communiquer avec le « Palestinien », le « Serbe » ne peut communiquer avec le « Croate ». Comment pourrait-il y avoir communication quand demeurent des clivages entre les hommes ? Pour qu'il y ait communication, il faut justement qu'il n'y ait plus de « directeur », de « prostituée », de « caissière », de « flic », « d'Arabe », etc. Que l'image tombe, ou mieux, qu'elle n'apparaisse pas, car alors la communion existe. Et quand la communion est là, la communication est chaleureuse et spontanée. Il n'y a plus de barrières. Plus de clivages. Cela suppose une grande humilité. Ce qui veut dire déposer toute l'identité fictive laborieusement construite par l'ego. Accepter de n'être rien. Accepter l'extrême dénuement d'être un être humain, proche d'un être humain ; pas un « dirigeant », un « professeur », un « dignitaire du parti », un « haut responsable », etc. Accepter d'être vulnérable, accepter d'être sensible, accepter de ne rien savoir, de ne rien vouloir imposer, accepter d'être là pour écouter. Accepter d'entendre cette histoire qui est aussi la mienne, qui a toujours été la mienne, mais que personne n'avait jamais entendue. Accepter de recevoir et de reconnaître en moi *toute* l'humanité et de dire *oui* à ce qu'elle est. Ne pas s'en tenir à la communication verbale entre moi et l'autre. « Il existe un niveau beaucoup plus profond où il ne s'agit pas d'une simple communication verbale, mais d'une communion où tous deux nous devons nous rencontrer au même niveau, avec la même intensité, avec la même passion ; alors seulement peut-on parler de communion, une chose beaucoup plus importante qu'une simple entente verbale ».

L'intensité de la passion où des êtres humains se rencontrent, n'existe que là où le Sacré est présent. Il faut arrêter de tergiverser indéfiniment là-dessus. Comme le montre *Shri Aurobindo* dans *L'idéal de l'unité humaine*, « *il est possible d'édifier une unité précaire et tout à fait mécanique par des moyens politiques et administratifs, mais même si elle s'accomplit, l'unité de l'espèce humaine ne peut être viable et devenir réelle* » que si la dimension spirituelle « *devient la loi intérieure générale de la vie humaine* ». Tout arrangement *mécanique* élaboré par le mental est précaire, instable, porteur de clivages et de divisions sans nombre. Le mental est parfaitement incapable par lui-même de dépasser les divisions qu'il a lui-même créées. C'est le sens de l'Englobant, le sentiment vivant du *Sacré* qui seul peut faire ce pas.

CONCLUSION

Que nous le voulions ou non, le grand chantier de la cohabitation culturelle, est là sous nos yeux. Il nous offre un défi et une mission nouvelle. C'est un défi qui concerne l'éducation du genre humain et il ne peut être relevé convenablement, que si nous pouvons ouvrir la porte à une mutation radicale de la conscience. Rien de moins.

A l'heure actuelle, la situation est critique, nous voyons la diversité des cultures, nous continuons à alimenter la division et nous sommes tout étonnés de remarquer qu'elle dégénère en conflits. On peut bien se donner bonne conscience en militant pour une plus haute responsabilité et demander aux hommes de vivre en *citoyens du monde* avant de se battre comme citoyens d'un Etat, ou comme membres d'une communauté religieuse. Les dégâts sont là et l'idéal ne parvient pas à descendre dans le réel. C'est du réel lui-même et de la conscience du Réel qu'une solution peut jaillir. Ce que nous avons avant tout à gagner, dans la provocation immédiate de la lucidité, c'est le sens de l'unité de la Vie.

A vouloir ne chercher dans autrui que le respect de la seule différence, on creuse la séparation et on fragmente indéfiniment la relation, on déstructure toute unité. Pourquoi faudrait-il à ce point situer autrui dans l'altérité ? N'est-ce pas courir le risque de voir entre les hommes des abîmes de séparation qui n'existent que dans la pensée ? Dans la pensée fragmentaire. N'est-il pas possible que je retrouve l'autre en moi-même, en sorte qu'il ne puisse plus être radicalement autre, mais infiniment proche ? Le véritable nom d'autrui, n'est-ce pas le *prochain* ?

Faute de pouvoir se placer dans l'attitude intellectuelle par laquelle on est homme avant d'être membre d'une communauté particulière, le respect de la

différence conduit chacun à respecter surtout sa propre différence. C'est un détour bien étrange que de vouloir fonder la morale sur l'altérité, sur la représentation de « l'autre en tant qu'autre ». Il ne faut pas confondre l'unité et l'uniformité. La diversité ne contredit pas l'unité, mais lui donne sa richesse.

Si tu diffères de moi, loin de me nuire, tu m'enrichis (Antoine de Saint-Exupéry)